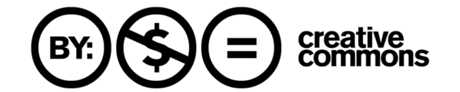


Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire

Ibn 'Arabî en Iran : une influence sous-estimée

Omar Benaissa



ibn ʻarabî en iran : une influence sous-estimée

Omar Benaïssa

Depuis qu'elle a vu le jour, la doctrine akbarienne n'a cessé d'exercer en terre iranienne une influence plus ou moins ressentie au cours des âges. Après avoir connu une phase d'assimilation dès le premier siècle qui suivit la mort d'Ibn ʻArabî (638/1240), elle s'y développa à un rythme extraordinaire.

L'orientalisme n'a fait que de timides avancées dans cette époque. La complexité de l'itinéraire qu'eurent à suivre ses éclaireurs pour pénétrer à l'intérieur de cette doctrine était déjà en soi un écueil difficile à surmonter, mais ayant eux-mêmes brouillé les pistes, la cible échappa à leur tir, si l'on peut s'exprimer ainsi. Les préjugés relatifs à l'histoire des idées en Iran les ont très sensiblement éloignés de l'objectif auquel ils s'attachèrent avec un zèle très méritoire, il est vrai.

Malgré des visées plus justes, ces dernières années, l'orientalisme s'est trouvé désappointé face à un maître si inclassable au regard des catégories classiques qui ont eu jusqu'ici ses faveurs :droit, kalâm, littérature, falsafa. Il ne s'inscrit pas dans la logique des systèmes qui ont permis aux orientalistes d'analyser l'islam classique.

Et, bien que, par commodité, on le classe parmi les soufis, — auxquels il appartient — , Ibn ʻArabî a produit, il est vrai, une œuvre embarrassante par son volume, déroutante par sa structure et exceptionnelle par son contenu au point que le qualificatif de soufi qu'on lui applique finit par ne plus signifier grand chose, l'assimilant à un penseur de secte ésotériste.

Cet homme qui s'est proclamé le sceau des Saints a fait irruption dans son siècle de façon inattendue, de manière presque prophétique.

Sa pensée a été amenée à embrasser toutes les orientations et tous les domaines de l'activité intellectuelle des musulmans se penchant sur l'étude de leur religion, non pas pour en dresser l'inventaire des différentes opinions et positions depuis la mort du Prophète — c'est là œuvre d'archiviste ou d'hérésiographe — mais pour y apporter une lumière nouvelle, en permettre une lecture plus homogène, une lecture plus proche du cœur du croyant.

Le *kalâm* et la *falsafa* par exemple, loin de régler les problèmes de la connaissance religieuse étaient devenus une source de tensions au sein de la Oumma. Mais Ibn ʻArabî n'est pas exclusivement concerné par la partie de l'humanité qui était alors la société musulmane, car à ses yeux l'Islam est d'ores et déjà la religion qui régit le monde entier, que les hommes le veuillent ou non. Tous les hommes et non seulement les musulmans sont ainsi sous la loi de

l'Islam, "la religion de Dieu", selon le Coran (*Fusûs al-hikam*, chapitre 8 traitant de la parole du prophète Jacob).

Et peut-être à cause de ce caractère synthétique et universel que l'on retrouve dans la plupart de ses interprétations des textes, les écrits du maître andalou ont fini par être perçus comme une somme théologique, théosophique ou assimilés à un système philosophique.

Une certaine attitude orientaliste à son égard, attitude qui refuse de se départir de la division classique du savoir islamique ne manque pas de susciter l'étonnement. En effet, lorsqu'on a compris qu'Ibn 'Arabî est le "plus grand théosophe visionnaire de tous les temps", comment minimiser ensuite son rôle et chercher à le présenter comme une simple résurgence d'une souche chiite, ismaélienne ou imamite.

Henry Corbin qui fut en France un précurseur, le premier à faire découvrir la profondeur de l'œuvre du *Shaykh al-Akbar* dans son remarquable *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, devenu rapidement classique, va vite se désintéresser de son étude, et reporter son attention sur des "héros" qui, excepté Sohravardi (mort en 587/1187), le maître de l'*Eshrâq*, sont tous d'importance mineure et appartiennent à la période postérieure à celle prise en compte ici et à la période pré-safavide et safavide de l'Iran.

Pour H. Corbin, le chiisme est au centre de tout. Sans lui, on ne saurait pas comprendre l'âme de l'Iran. Si cela est vrai, en partie, dans l'histoire politique, cela ne l'est pas dans l'histoire des idées : on ne saurait nier que le chiisme a été imposé par le pouvoir safavide, tout comme d'autres formes d'islam ont été imposées en d'autres contrées. Ce critère politique ne devrait donc pas être surestimé en matière d'histoire des idées.

Marijan Molé, disciple de H. Corbin et qui poursuivit les travaux de Fritz Meier, s'était aussi intéressé à des auteurs iraniens de la période post-akbarienne (Semnânî, Ali Hamadânî, etc...), classés parmi les Kobrawis. Certes, ils appartenaient tous à cette "confrérie" fondée par Najm al-dîn Kobrâ (ob. 617/1220), mais cela ne saurait constituer un critère pertinent, comme cela ressort de la lecture même de son œuvre, vu l'immense disparité existant entre eux, laquelle reflète la diversité habituelle existant entre tous les soufis contemporains. Son travail tendait à accréditer la thèse que les Kobrawis — tous les kobrawis — étaient déchirés par le problème opposant le sunnisme et le chiisme. La crédibilité de cette thèse est infirmée par les données de l'histoire ; bien des kobrawis en effet s'étaient ralliés au courant akbarien, bien avant que Semnânî et son maître soient venus au soufisme, c'est-à-dire du vivant même de Qunyawî, voire d'Ibn 'Arabî. Ce genre de préjugé est devenu courant chez les chercheurs depuis les travaux de Henry Corbin, qui a faussé la perspective, en grossissant démesurément l'importance du chiisme.

Les réactions de 'Alâoddawla Semnâni (ob. 736/1336), par exemple, qui ont varié graduellement depuis son entrée dans la Voie, allant de son rejet de la doctrine akbarienne comme cela ressort de sa correspondance avec l'akbarien Kâshânî, pour finir au terme de sa vie par son acceptation, montrent que s'il eut à faire un choix difficile, ce fut bien entre son adhésion ou son rejet de cette doctrine.

Corbin ne relève pas, par exemple, que l'entrée de Semnânî dans la Voie commence, avant même sa rencontre avec Esfarâyenî, par la découverte — dont il sera scandalisé — que son compagnon de route est un *ittihâdî*, expression par laquelle les adversaires d'Ibn 'Arabî désignaient ses partisans. Son compagnon, un certain Hajji Hasan Amolî, est un disciple de 'Afîf al-dîn Tilimsânî, ce dernier était un disciple et un compagnon de Qonyawî. (Landolt, *Correspondance*. . .)

Cette évolution ne correspond pas à une attitude commune aux Kobrawis. Car répétons-nous, bien des kobrawis qui lui sont antérieurs s'étaient ralliés à la doctrine akbarienne. Même s'il n'adhéra que tardivement à la doctrine du *Shaykh al akbar* — qu'il ne comprenait pas tout simplement, comme il le reconnaîtra en toute humilité — (voir Nézâmî-Bâkharzî, *Maqâmât-e Jâmî*), il n'est fait nulle part mention qu'il rallia le chiisme. Bien au contraire, il a condamné même ceux qui faisaient défection, comme le montre M. Molé lui-même. On comprendra en conséquence que le thème de "kobrawis entre sunnisme et chiisme" est un thème artificiel, un faux problème, un parti pris de l'auteur de l'article, qui a le défaut de fausser l'opinion de ses lecteurs. Sans doute l'auteur a-t-il l'excuse d'avoir voulu conforter les thèses de son maître.

Hermann Landolt, également disciple de Corbin s'intéresse pour sa part au maître de Semnâni, Nûruddîn Esfarâyenî, ainsi qu'à un autre maître "kobrawi" Azîz al-dîn Nasafî (ob. ca. 700/1300). Son travail, plus méticuleux est plus objectif dans la mesure où il évite toute tentation d'extrapolations .

Enfin, un autre disciple de Corbin, Stéphane Ruspoli consacrera sa thèse, la dernière dirigée par Corbin — est-ce un signe ? — au principal disciple du *Shaykh al Akbar*, Sadr al-dîn Qunyawî.

Christian Jambet, philosophe de formation, attiré par la forte personnalité de Corbin, continue de mener une réflexion prometteuse.

On comprendra que H. Corbin qui n'avait pas le temps de tout étudier a pu orienter ses élèves vers l'exploration d'un domaine dont il pressentait l'importance, mais dont il considérait les auteurs inférieurs à la lignée des "grandes " figures de la période safavide, à laquelle il consacra tous ses efforts.

Corbin avait-il des arrière-pensées en choisissant d'étudier ou de faire étudier dans une direction donnée des maîtres comme Esfarâyenî et Semnânî ? De tous les auteurs de l'époque concernée, ce sont les seuls qui échappent à l'influence akbarienne ou qui ont volontairement voulu la passer sous silence. Kâshânî ne s'y trompera pas. Dans sa fameuse correspondance avec Semnânî il met en cause la bonne foi de ce dernier qui fut le seul à se méfier de l'œuvre akbarienne, alors que toutes les personnalités éminentes de son temps l'acceptaient. Pour Kâshâni qui le fréquenta quelque temps à Bagdad, Esfarâyenî lui-même avait reconnu la justesse des idées d'Ibn 'Arabî.

Quoi qu'il en soit, le bouillonnement intellectuel de l'époque en question qui se poursuivra jusqu'à nos jours n'avait pas d'autre combustible, si je puis dire, que l'œuvre akbarienne, qu'il ait pu s'agir de la glorifier, la condamner ou tout simplement de tenter de la comprendre.

Le but recherché par la réflexion de Corbin est manifestement d'établir une jonction entre les philosophes "iraniens" Ibn Sînâ et Sohravardi d'une part et les philosophes de la période safavide, d'autre part. Sa démarche n'élude certes pas Ibn 'Arabî, mais elle en minimise la fonction, et le réduit à un simple intermédiaire providentiel qui se verra reconnaître le mérite de sauvegarder à son insu un "bien qui appartenait aux chiites", tout cela dans le but de dégager une unité et une continuité dans la pensée iranienne, dans l'"islam iranien".

Or du point de vue méthodologique cela revient à forcer les faits, à supposer l'existence d'une réalité et d'une spécificité culturelle iranienne totalement indépendante du reste de la société musulmane, ce qui est difficilement soutenable. (M. Molé, introduction de son article *les kubrawiya entre sunnisme et chiisme*. . .)

Ce que montre une recherche objective, c'est que la doctrine akbarienne s'est propagée uniformément dans la société musulmane, au

sein des confréries soufies, dans toutes ses régions géographiques et linguistiques. On peut se rendre compte de la généralité de ce phénomène à l'ensemble de la société musulmane, en lisant les quelques observations qu'écrit à ce propos le professeur Michel Chodkiewicz, dans l'introduction de son *Océan sans rivages* . On y apprend que dans la société musulmane arabophone, le *phénomène* Ibn 'Arabî s'est rapidement répandu à tous les niveaux, comme nous-mêmes nous avons pu nous en rendre compte pour la société persanophone.

Il y aurait cependant une spécificité à mettre en évidence, dans le cas de la société iranienne des XIIIème et XIVème siècles. Mais cette spécificité ne concerne pas du tout le chiisme, puisque, comme toutes les études historiques le confirment, il ne constituait pas démographiquement un poids décisif. Elle se rapporterait plutôt aux conditions particulières créées par l'avènement du pouvoir mongol et les nombreux défis que cela représentait pour la conscience musulmane de l'époque. L'activité intellectuelle était plus tendue, mais aussi plus libre, y compris pour les chiites — les mongols n'ayant pas encore délégué de pouvoir aux foqahas — elle a donné lieu à une production écrite (de commentaires du *Fusûs al-hikam* notamment) beaucoup plus considérable que dans le reste du monde musulman. Alors que dans l'occident musulman, les shaykhs se feront plus discrets, et feront circuler sous le manteau si je puis dire les œuvres d'Ibn 'Arabî.

C'est dire que ce sont bien tous les musulmans qui avaient retrouvé leur propre bien en Ibn 'Arabî, pas seulement les chiites.

Pour le phénoménologue H. Corbin, — qui ne semble pas vouloir accorder aux événements historiques une quelconque influence sur le développement des idées — l'unité de la pensée iranienne est caractérisée par l'activité sans solution de continuité, de la pensée philosophique et par l'influence du chiisme toujours *égal à lui-même*, et envisagé dans ses deux aspects ismaélien et imamite et leurs avatars (horûfisme, shaykhisme, etc.).

Or l'activité intellectuelle ne se réduit pas en terre musulmane — et iranienne en particulier — à la pensée philosophique qui s'est d'ailleurs aussi bien développée dans l'Occident musulman (Ibn Rochd, Ibn Bajja, Ibn Tofayl). Loin s'en faut. Est-il nécessaire de rappeler que le chiisme n'est pas un phénomène iranien : la propagande ismaélienne avait largement touché l'Afrique du Nord, et c'est de là que les Fatimides sont partis à la conquête de l'Egypte, où ils se sont établis.

Mais, quand bien même on serait légitimé dans l'attitude consistant à isoler de la pensée islamique les soufis iraniens, un examen plus exhaustif du soufisme de la période considérée, montre sans aucune objection possible, que la majeure partie des esprits iraniens des treizième et quatorzième siècles de notre ère étaient nourris à des degrés plus ou moins divers d'akbarisme.

On discutait — parfois en chiite, comme Haydar Amolî — des idées qui avaient germé de l'enseignement d'Ibn 'Arabî.

Il en sera de même pour les siècles postérieurs bien entendu, qu'il s'agisse de maîtres soufis "chiites" comme Shaykh Bahâ'î (de son vrai nom Bahâ'oddîn Amilî, (ob. 1030/1621) ou de son disciple philosophe Mollâ Sadrâ.

En ce qui concerne le "chiisme" en Iran, la recherche a déjà amplement montré que s'il tenta de se faire une plus large place à la faveur des changements de pouvoir politique dans le monde musulman, il n'a pas nécessairement été la plus grande préoccupation de la pensée musulmane après la chute de Bagdâd (656/1256) et l'avènement des mongols. De la pensée soufie du moins. M. Molé a montré que les soufis iraniens étaient restés pour la plupart des sunnites. Et même lorsqu'il leur arrivait de se faire "chiites", il s'agissait plus proprement d'une déviation à

l'intérieur du soufisme, — pour exemple le "kobrawî" Seyyed Muhammad Nûrbakhsh (ob. 795/1390) qui ira jusqu'à se proclamer Mahdî —, que d'une adhésion à l'imamisme orthodoxe (dont le Mahdî attendu est clairement identifié comme le douzième Imam). A moins de confondre avec le chiisme toute prétention mahdiste.

Aux yeux d'un Semnânî, qui dans ce domaine illustre l'attitude générale des soufis, il était plus urgent de sauver l'unité des musulmans dans leur ensemble que d'aggraver leur faiblesse en exploitant des contradictions qui de toute façon sont insurmontables par des conflits sociaux.

Cette transition est nécessaire pour tenter de montrer que c'est l'absence de données historiques et doctrinales concernant la doctrine akbarienne qui a été à l'origine des certaines mésinterprétations dont nous venons de donner quelques exemples .

Nous assistons ces dernières années à un retour de l'étude de la doctrine du *Shaykh al-Akbar* telle qu'elle se définit elle-même ; comme pour corriger l'excès d'extrapolations auxquelles certaines tendances à l'intérieur de l'orientalisme ont amené les chercheurs. On revient à l'étude du texte akbarien lui-même. De nouveaux ouvrages du grand Shaykh ont été édités, publiés, traduits dans les langues occidentales. Les études comparatistes progressent parallèlement.

Une nouvelle biographie complète du *Shaykh al-Akbar*, par Claude Addas a été publiée en français. On en attend l'édition anglaise. On est beaucoup mieux informé aujourd'hui sur la vie d'Ibn 'Arabî qu'Asîn Palacios dont l'ouvrage inaugural par son titre *El islam cristianizado* traduisait le parti pris de son auteur.

Sous la direction du Professeur M. Chodkiewicz, de larges extraits du monumental *Futûhât al makkiyya* ont été traduits en anglais et en français, et abondamment annotés. D'autres textes sont publiés chaque année pour permettre au lecteur occidental — et aussi oriental anglophone ou francophone — de compléter leur connaissance de l'œuvre akbarienne.

Le lent et patient travail de dénouement des difficultés de l'œuvre akbarienne, dans lequel M. Chodkiewicz joue un rôle de premier plan a commencé à porter ses fruits.

On pourra désormais étudier Ibn 'Arabî dans un contexte donné, sans éprouver la tentation à laquelle beaucoup ont succombé de revendiquer d'emblée son œuvre pour son parti, ou son école préférée. Pour Palacios, Ibn 'Arabî est chrétien, pour Corbin, il est chiite. Est-il un crypto-taoïste pour Izutsu ?

Cette attitude est sociologiquement observable partout. Dans les pays musulmans, sunnites ou chiites, ou dans les pays chrétiens, la tentation a toujours existé de chercher un appui, dans ses propres sources sacrées, à des découvertes ou des théories solides ou tout simplement à la mode. Qu'un chiite cherche dans les traditions des imams des paroles qui confirment les thèses akbariennes, c'est un geste qu'un adepte d'une autre confession peut aussi faire dans ses écritures sacrées, dès qu'il s'y reconnaît.

Mais il se trouve qu'Ibn 'Arabî, en bon musulman, a déjà cité, à l'appui de ses propos, des traditions qui ne sont pas moins musulmanes que les traditions chiites, qui sont même le plus souvent communes aux deux corpus de traditions sunnite et chiite. (Il est même plus juste de dire que toute son œuvre n'est qu'un commentaire des paroles coraniques et prophétiques). Il en existe suffisamment dans le corpus sunnite pour qu'il y ait besoin d'aller les chercher chez les chiites... ou chez les platoniciens.

Ce que font les auteurs "chiites" comme Molla Sadrâ, ce n'est rien d'autre que rechercher et trouver des propos des imams confirmant les propos d'Ibn 'Arabî, pour prouver que "cela se trouve chez nous", que cela a été dit par nos

anciens. Par simple sectarisme, le plus souvent.

Or une pensée n'est pas un assemblage disparate de propos anciens. On ne peut pas appeler chiite une pensée akbarienne lue par les chiites, pas plus que la philosophie de Hegel enseignée à Téhéran n'est une philosophie iranienne.

Une pensée élaborée et mûrie, nourrie d'expériences mystiques comme l'est la pensée d'Ibn 'Arabî, est autre chose qu'un patchwork de notions en vrac fussent-elles recueillies dans des Ecritures sacrées.

Le malentendu procède de ce que l'on n'a pas fait le distingo préalable entre les différentes activités de l'esprit en islam.

Le sunnisme a une histoire, et le chiisme aussi. Leurs définitions ont évolué au cours du temps, de même que leur contenu. Quand le mot sunnisme s'applique au droit, il n'a pas le même sens que lorsqu'il est appliqué au kalâm, ou au soufisme, etc. Il en va de même pour le chiisme qui n'a pas toujours eu la même définition.

Mais fermons cette parenthèse par laquelle nous avons voulu montrer comment l'influence d'Ibn 'Arabî en terre iranienne a failli être minimisée sur la base de simples préjugés, et tentons de montrer à l'aide de quelques données et dans les limites de cet article, l'importante activité de l'école akbarienne aux XIIIème et XIVème siècles.

Qonya, ville située en Anatolie, et qui était alors capitale seljuqide a été le berceau de l'école akbarienne. La diffusion des idées akbariennes ne s'est pas faite exclusivement par le canal de l'école akbarienne qui s'y était établie sous la direction de Sadr al-dîn Qunyawî, disciple direct d'Ibn 'Arabî, mort en 1273.

Qonya était devenue un centre de ralliement pour les intellectuels iraniens fuyant l'invasion mongole. Elle avait accueilli entre autres célébrités, le grand Jalâl al-Dîn Rûmi(ob. 672/1273). La population persanophone qui s'y était établie, fuyant les invasions mongoles, sera le principal vecteur de transmission de l'œuvre akbarienne en terre iranienne.

Mais toute une étude reste à faire sur les transmetteurs de la doctrine akbarienne non liés à Qunyawî. Car Ibn 'Arabî avait certainement d'autres disciples très actifs qui, iraniens ou autres, pouvaient prodiguer un enseignement, ou contribuer à introduire des copies d'ouvrages du maître dans les contrées iraniennes. D'autre part, les membres de la "confrérie" suhravardiyya, qui s'étaient très tôt ralliés aux thèses akbariennes, dont notamment Awhad al-dîn Kermâni (ob. 624/1227), ami d'Ibn 'Arabî et second maître de Qunyawî, avaient contribué largement à répandre les idées akbariennes en terre iranienne.

En outre, il semble qu'à Qonya même il y avait sinon une école, du moins un maître qui rivalisait avec Qunyawî, en matière de propagation de l'enseignement de l'œuvre akbarienne. Ce maître, un certain Nâsir al-dîn, serait selon W. Chittick, le véritable auteur d'un court traité en persan intitulé *Tabsirat-ul mobtadî va tzakerat-ul montahî*, et généralement attribué à Sadr al-dîn Qunyawî, par les sources anciennes.

Mais malgré la diversité des canaux de transmission, il est certain que l'autorité doctrinale de référence est personnifiée par Qunyawî.

On n'a pas encore pu dresser la liste définitive des personnes ayant suivi l'enseignement direct de Qunyawî. Mais de la qualité de celles qui sont déjà connues, il n'est pas difficile de se rendre compte du rôle capital qu'a joué cette école dans la propagation ultérieure de la doctrine akbarienne en terre de langue persane.

Après la mort de Qunyawî (673/1273), ses disciples qui se trouvaient encore à Qonya quitteront la ville pour se disperser dans les différentes contrées du monde musulman, comme le maître lui-même le leur recommandait

dans son testament.

Plusieurs autres pôles d'enseignement de l'akbarisme vont se constituer progressivement en Transoxiane, dans le Fars (Shîrâz et sa région) et dans le Khorâsân.

A Qonya, le maître est comme nous l'avons dit, Sadr al-dîn Qunyawî. Il était considéré comme l'autorité incontestée en matière de pensée akbarienne. De l'avis de Jâmi, on ne peut pas comprendre les écrits d'Ibn 'Arabî de façon conforme à la Loi divine et à la raison sans s'aider des écrits de Qunyawî (notice du *Nafahât al uns*). Ces derniers évalués à 25 ouvrages sont encore en partie inédits. Cette œuvre explique celle du *Shaykh al-Akbar,* l'approfondit souvent, mais aussi lui donne parfois des extensions qui seront plus tard jugées malvenues par certains. Il y a notamment l'expression de *wahdat al-wujûd* qui servira par la suite à désigner la doctrine akbarienne dans son ensemble.

L'autorité de Qunyawî se laisse vérifier dans les innombrables mentions de son nom qui apparaissent dans les écrits des premiers commentateurs du *Fusûs al-hikam.*

Ses principaux ouvrages sont : *I'jâz al-bayân fi tafsîr ummî-l qor'ân* (commentaire ésotérique de la première sourate du Coran, précédé d'une introduction méthodologique substantielle), *al-Fukûk* (commentaire allusif et dense de quelques difficultés du *Fusûs al-hikam.* C'est un livre indispensable qui nous semble être fondateur de la tradition des commentaires du célèbre ouvrage d'Ibn 'Arabî. Qunyawî y donne la mesure de son ample familiarité avec la pensée de son maître.

Miftâh al ghayb, la clef de l'invisible. C'est dans cet ouvrage commenté plus tard par Hamzâ Fanâri (ob. 834 h.), que Qonyawî emploie pour la première fois l'expression de *wahdat al wujûd,* unicité de l'être.

Al-Nafahât al Ilâhiya, œuvre dans laquelle Qunyawi a consigné quelques inspirations divines toujours de nature doctrinale, et qui sont l'occasion pour lui de donner quelques indications biographiques le concernant (rêves et visions).

Autour de Qunyawi, - Mu'ayyad al-dîn Jandî : mort en 690-700 de l'hégire (1290-1300). Jandî qui commença le (premier) commentaire intégral du Fusûs du vivant même de son maître, et avec son aide, sera par la suite désigné comme le premier commentateur (al-shârih al awwal) par les commentateurs suivants. Il a aussi d'autres écrits en persan, dont le *nafhat al-rûh* publié récemment en Iran, après l'édition réalisée par Jalâl al dîn Ashtiyânî de son *sharh al-fusûs.*

- Sa'd al-dîn Farghâni : son très volumineux commentaire en persan de la Tâ'iyya (d'Ibn Fâredh, mort en 632) préfacé par Qunyawî, a été publié ces dernières années en Iran sous les soins d'Ashtiyânî.

- Fakhr al-dîn Erâqî : son œuvre poétique, notamment le *Lama'ât* marquera d'un sceau akbarien indélébile toute la littérature iranienne postérieure.

Ces trois disciples, pour ne nous arrêter qu'à eux, (Afîf al-dîn Tilimsânî, ob. 690/1291, originaire de Tlemcen, en Algérie, et auteur d'un commentaire du *Fusûs al-hikam* aujourd'hui disparu, exercera aussi son influence en terre iranienne) sont les initiateurs d'une tradition de commentaires de l'œuvre akbarienne qui va se perpétuer jusqu'à nos jours mais qui atteindra son apogée pendant la période précédant l'avènement des Safavides.

Sous les Ilkhanides (Mongols en Iran), puis sous les Timurides (le quinzième siècle), l'activité spirituelle en terre iranienne sera marquée essentiellement par un débat passionné de la doctrine akbarienne, de la wahdat al-wujûd. L'influence de cette dernière se ressent dans tous les domaines de la pensée musulmane (droit, kalâm, poésie, etc.). Les nouvelles confréries soufies établies en Iran, les Naqshbandiyya et les

Ni'matullâhis (le maître de Ni'matullâh fondateur de l'ordre, est le célèbre polygraphe châfi'ite, l'imâm al-Yâfi'î, originaire du Yémen, qui appartenait à l'ordre Qâdirî) bien que rivales parfois, vénèrent toutes le *Shaykh al-Akbar,* et produisent des commentateurs du *Fusûs al-hikam* (Muhammad Pârsa, 'Abdurrahmân Jâmî). Avant eux les suhravardiyya avaient produit Kâshânî, Qaysari (dont le commentaire deviendra un classique) et Rokn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367). Les Kubrawîyya dont Aziz al-dîn Nasafi a été le premier propagateur de la doctrine akbarienne (son maître Sa'd al-dîn Hamûyé a correspondu avec Ibn 'Arabî et fut l'ami de Qunyawî) donneront d'autres commentateurs dans la lointaine province du Khawârezm, avec notamment Tâj al-dîn Hoseyn Khawârezmî (commentaire en persan) mort en 840 de l'hégire et dont le maître Abul Wafâ' (ob. 835) est l'auteur d'excellents robâ'î fortement marqués par la *wahdat al-wujûd* (voir notice de Jâmî, dans *Nafahât al-uns*) et celui de Seyyed Ali Hamadânî (786/1385). Il n'y avait dans l'ensemble aucune hostilité à l'égard de la doctrine akbarienne chez les soufis.

Quant au célèbre Jalâl al-dîn Rûmî (673/1273), auteur du *mathnavî-ye ma'navî,* et du *Dîvan-e Shems-e Tabrîzî,* et fondateur du non moins célèbre ordre des derviches tourneurs, son amitié avec Qunyawî a été signalée souvent par les sources. D'autre part, le second maître de Qonyawi, Kermânî et le maître de Rûmî, Shams Tabrîzî, étaient les disciples d'un même shaykh, Rokn al-dîn Sujâsî.

De nombreux vers de l'œuvre de Rûmî expriment sans ambiguïté son adhésion à la *wahdat al wujûd.* Les deux premiers commentateurs du *Mathnawi,* Ismâ'îl Ankarâwî et Sari Abdallâh au XIème/XVIIème siècle, ne s'y tromperont pas (EI≤,article sur Rûmî).

Parmi les personnalités notoires qui se rendront à Qonya pour des séjours plus ou moins longs afin d'y rencontrer Qunyawî, citons le "kobrawî" Najm al-dîn Dâya (mort en 654/1256). Dans bien des pages de son *Mirsâd al 'ibâd* , "l'influence d'Ibn 'Arabî apparaît, plus subtile et jamais déclarée directement" (EI≤ notice le concernant).

Citons aussi l'inclassable Allâmah Qotboddîn Shîrâzî (ob. 700/1300) qui suivit les leçons de Qunyawî, rencontra aussi Rûmî, et qui est célèbre pour avoir commenté, cent ans après la mort de son auteur, le *Kitâb hikmat-ul eshrâq* , livre de la sagesse orientale, de Yahyâ Sohravardî. Il était aussi le disciple du célèbre Nasîr al-dîn Tûsî, astronome et philosophe avicennien qui eut une correspondance remarquée avec Qunyawî. Il y a lieu de noter au passage que l'école akbarienne a apporté sa contribution directe au sauvetage de l'œuvre du Shaykh al-Eshrâq, puisqu'il est certain que sans la fréquentation de Qunyawi, Qotboddîn Shîrâzî n'aurait pas pu mener à bien sa tâche. Il faut aussi noter que dans son œuvre, Sohravardî n'emploie pas l'expression de *'âlam ol-mithâl,* si capitale aux yeux d'un homme comme Henry Corbin, expression que ce dernier traduira par *mundus imaginalis,* le monde imaginal, avec son corollaire le *barzakh,* monde intermédiaire, intermonde. La notion existe bien entendu, mais l'expression ne figure comme telle que dans l'œuvre du *Shaykh al-Akbar.* Contrairement à l'hypothèse de H. Corbin dans son *Imagination créatrice,* c'est à Ibn Qasî, "révolutionnaire "soufi andalou du VIème siècle/XIème siècle, auteur du *kitâb khal' al-na'layn* qu'Ibn 'Arabî aurait emprunté la notion et l'expression même de *âlam al-mithâl.* C'est parce qu'ils ont pu lire l'eshrâqisme à la lumière de la *wahdat al wujûd* que les "gnostiques iraniens" ont "récupéré" et assimilé l'œuvre de Sohravardî.

Parmi les premiers auteurs postérieurs à la mort de Qunyawi ne l'ayant pas connu de son vivant et ayant contribué à faire connaître l'œuvre akbarienne, mentionnons les noms de Azîz al-dîn Nasafî, Mahmûd Shabestarî (ob. 717/), et le chiite Haydar Amolî (ob. après 782/). Plus tard au IXème siècle de l'hégire (XVème siècle de l'ére chrétienne) viendront d'autres commentaires dont notamment ceux de Sâ'in al-dîn Ali Torkeh Esfahânî (ob. 830-835), Tâj al-dîn Hoseyn Khwârezmî (en persan), Seyyed Ali Hamadânî.

Cette influence ne se faisait pas sentir seulement dans le domaine de la spiritualité proprement dite. On la retrouve bien entendu dans l'art poétique, puisque tous les grands poètes iraniens de la période considérée ont subi directement ou indirectement l'influence de la *wahdat al wujûd*, d'autant plus que nombreux sont les commentateurs des *Fusûs* qui sont aussi d'excellents poètes. Citons Erâqî (dont certains ghazals sont appris par coeur encore de nos jours par les iraniens) et Kermâni (auteurs d'excellents robâ'is), puis Mahmûd Shabestari, Shîrîn Maghrebî, mort en 809 de l'hégire et dont le surnom de maghrébin indique son affiliation à un maître maghrébin adepte d'Ibn 'Arabî, Awhadî Marâghî (ob. 738/1338), Abul Wafâ déjà signalé dont une partie de l'œuvre poétique vient d'être publiée en Iran. Son disciple Tâj al-dîn Hoseyn khwârezmî est désigné par N. Heravi comme l'auteur véritable du divan publié, il y a quelques années à Téhéran sous le titre de *Dîvan-e Hallâj*. Ses ghazals où se perçoit la sensibilité akbarienne sont d'une qualité esthétique que confirme même leur attribution au célèbre saint martyr de Bagdad. L'influence de Erâqi sur Hafez a été souvent affirmée avec force par Monsieur le Professeur de Fouchécour dans son séminaire sur la littérature classique iranienne. Dans la publication annoncée de sa traduction annoncée des ghazals de Hafez, Monsieur de Fouchécour, qui dirige aussi une thèse prometteuse sur Erâqî, fournira nous l'espérons les éléments d'appréciation de cette influence.

L'ambiance qui régnait durant les XIV et XVème siècles de notre ère, et que décrivent les différentes biographies et chroniques de l'époque était celle d'une mobilisation générale des esprits non pour préparer le terrain à l'avènement du chiisme, ou à son éradication, mais à la reconstruction de la pensée islamique dans son ensemble sur des bases nouvelles, après la remise en question des bases sur lesquelles elle avait reposé jusqu'à l'invasion mongole (théologie officielle, falsafa, rivalités dynastiques, tensions ethniques, etc.).

Le soufisme, en maturation depuis des siècles devait finir par porter ses fruits, et l'occasion lui était donnée de le faire. S'il y avait encore par-ci par-là quelques querelles d'arrière-garde, les esprits étaient pour la plupart en quête d'idées neuves. Ils prenaient pour cela de nouvelles orientations.

Il suffit de lire attentivement les auteurs akbariens de l'époque, pour se persuader que l'influence du *Shaykh al-Akbar* ne peut pas se mesurer seulement — comme on a tendance à le faire généralement — par le recensencement des occurrences de son nom et de ceux de ses disciples dans l'œuvre d'un auteur donné, ou de tous les auteurs iraniens d'une période donnée. C'est en fait toute la problématique même, c'est-à-dire l'ensemble des questions qui sont discutées qui sont elles-mêmes d'origine akbarienne.

Nous ne contestons nullement la valeur du corpus imamite ou pseudo-imamite, ni encore moins le mérite des imams du chiisme duodécimain ou septimanien ; nous disons seulement que les chiites du XIIIème et du XIVème siècles avaient besoin de lire le "sunnite" andalou Ibn 'Arabî pour comprendre l'islam et plus particulièrement leurs Imâms.

Et c'est commettre une grave erreur que de tenter d'expliquer la situation avec des critères

dépassés par l'œuvre akbarienne elle-même. Il n'y a pas plus d'ismaélisme, de chiisme qu'il n'y a de sunnisme ou d'ach'arisme. Ceux qui continuent des combats d'arrière-garde se rencontrent sur un point : le chiite al-Hilli (ob. 726/1326) surnommé al-Allâmah, le savantissime, ou le sunnite Shaukh al-islam Ibn Taymiyya (ob. 728/1328) ont tous les deux le regard porté vers le passé : le premier pour l'exorciser et prendre sa revanche sur lui, le second pour y rechercher l'idéal de pureté de l'islam, le mythique *salaf al-sâlih*. Non seulement ils sont incapables de proposer mieux que les hommes du passé, mais ils pensent même que c'est un sacrilège que de tenter de le faire. Et pourtant, on ne peut rester sceptique devant la sincérité de leur intention.

Al-Hillî travaillera à fonder l'ijtihad chiite, il ne fait rien moins que réitérer l'expérience sunnite au profit du chiisme, allant à contre-courant de l'esprit du chiisme, puisqu'il achevait ce que M. A. Moezzi appelle le processus de "rationalisation du chiisme imâmite" qui l'a progressivement dépouillé de ses doctrines spirituelles les plus audacieuses. On dirait que le chiisme s'était mis sur la pente dangereuse de la perte de sa substance, en portant exclusivement son attention sur des questions juridiques (élaboration des *Usûl al fiqh*, principes de méthodologie du droit), de philosophie aristotélicienne (*falsafa*), et de théologie spéculative rationaliste (*kalâm*).

Contrairement à ce que l'on s'imaginait jusqu'ici, la proclamation du chiisme comme religion officielle en Iran en sonnait le glas. Les safavides eux-mêmes ne croyaient pas tant dans le chiisme. Al-Hillî, disciple de l'avicennien Nasîr al-dîn Tûsî, est l'auteur d'un commentaire philosophique du *Tajrîd al kalâm* de son maître. S'il le fut jamais, le chiisme était loin d'être à ce moment-là "l'ésotérique de l'islam", comme le prétend H. Corbin. La lecture d'Ibn 'Arabî aurait pu permettre aux théosophes chiites de se ressourcer, et de tenter de donner un coup d'arrêt à ce processus de dégradation, grâce notamment à la notion de *walâya* (voir à ce sujet les deux ouvrages de M. Chodkiewicz consacrés à cette question, *le Sceau des Saints* et *Un Océan sans rivage*) ré-ancrée solidement par le *Shaykh al-Akbar* qui l'a assise sur des bases coraniques définitives. Pour le chiisme, il ne pouvait y avoir de meilleur "bien" à récupérer dans sa doctrine. Il en va de même pour les notions essentielles dans la doctrine d'Ibn 'Arabî de la *Hâqîqa mohammadiyya* et d'*insân al-kâmil*, qui recentrent la foi sur la personne du Prophète, après avoir subi au cours des âges une tendance excentrée qui faisait des Compagnons des sortes de figures sacrosaintes du côté des sunnites, et des imams des figures supérieures au Prophète, du côté des chiites. Mais la plupart, bien que conscients de la gravité des questions soulevées par Ibn 'Arabî ne seront pas en mesure de les discuter au niveau qu'elles appellent. Ils retomberont dans les querelles ennuyeuses et sans fin des droits des imams à la succession prophétique. Tel sera le cas de Haydar Amolî(VIIIème/XIVème siècle), exhumé par Corbin, mais qui n'intéressera pas même ses concitoyens, qui lui préféreront le commentaire plus édifiant du sunnite Dâwûd al-Qaysarî (ob. 751/1350) originaire de Sâvéh. De tous les commentateurs iraniens des *Fusûs al-Hikam* du XIIIème et du XIVème siècles, et ils sont nombreux (environ une vingtaine pour les seuls dont nous possédons les œuvres), seul Seyyed Haydar Amolî est expressément chiite.

Il va de soi que lorsque même les orientalistes réactivent ces catégories et tentent de classer Ibn 'Arabî dans l'une ou l'autre d'entre elles, pour y voir par exemple, un sunnite pur et dur (surtout quand ce sunnisme est tout simplement confondu avec l'ash'arisme) ou au contraire un crypto-chiite, le seul résultat auquel ils parviennent est de créer davantage de confusion dans les esprits.

Ils éprouvent sans le savoir le même sentiment

qu'a dû éprouver un homme comme Ibn Taymiyya devant l'irruption d'une doctrine puissante dans un système islamique qu'il croyait à jamais figé dans le modèle — imaginaire, chimérique — du *salaf*.

On peut dire que l'erreur est tout à fait dans l'ordre des choses. Le soufisme généralement considéré comme l'activité propre à une secte marginale, et confondu avec l'ascétisme, ne semblait pas mériter d'être pris comme une pensée structurée, autonome, opposable au besoin aux autres systèmes théologiques ou philosophiques.

Pendant la période safavide (1502-1722), l'étude d'Ibn 'Arabî va se poursuivre, dans le prolongement naturel de l'effort antérieur. Mais déjà certains ulémas s'en prennent à lui et "l'accusent" de sunnisme. Parfois, au contraire, le grand shaykh se voit récupéré et présenté comme un chiite ayant dissimulé ses opinions véritables. Dans la querelle qui oppose les akhbâris (chiites opposés à l'introduction de l'ijtihad dans leur école) aux Usûlîs (qui eux y sont favorables), ces derniers seront enclins à prendre sa défense. Les usûlis sont déjà accusés de vouloir ressembler aux sunnites en introduisant l'innovation de l'ijtihad. Une des personnalités les plus célèbres du monde de l'esprit était alors Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1050/1640-41). Il étudia en philosophe avicennien la doctrine du *Shaykh al-Akbar*, en s'aidant comme le recommandait auparavant Jâmî, des œuvres de Sadroddîn Qunyawî qui avait lui-même reçu une solide formation avicenienne, comme en atteste sa correspondance avec Tûsî. L'œuvre de Qunyawî présente aussi de longs passages de coloration philosophique qui donnaient déjà des orientations détaillées de ce qu'impliquerait dans la philosophie, l'enseignement du *Shaykh al Akbar*. N'oublions pas que l'expression de *wahdat al-wujûd*, unicité de l'être, principal thème de la philosophie de Mollâ Sadrâ, a été forgée par Qunyawî. Cela n'a pas été suffisamment dit, à notre sens. Mollâ Sadrâ discute donc en philosophe des thèmes de pensée akbariens. Ce qui, soit dit en passant, n'est pas nécessairement un signe de chiisme, ni de soufisme. D'autre part, la *falsafa*, même lorsqu'elle est qualifiée de "prophétique" ne pouvait pas intéresser Ibn 'Arabî, dont l'originalité fut précisément de se tenir au plus près du texte coranique, de l'esprit coranique, et le plus loin possible de toute innovation religieuse. Alors que Mollâ Sadrâ se soucie de construire un système, Ibn 'Arabî n'a pas d'autre chose en vue que de construire un croyant, d'asseoir une foi. Sa "philosophie" est centrée sur la *haqîqat mohammadiyya* (Réalité muhammadienne), non sur une abstraction comme l'être chez Aristote. Il n'est pas plus platonicien, que néo-platonicien. Renverser la métaphysique des essences, affirmer le primat de l'acte d'être, ce n'est pas sortir de la philosophie, c'est entreprendre une action de relecture critique d'un patrimoine déjà dépassé, reconstruire sur des ruines, tenter de reconstituer quelques fossiles en remuant des cendres. Cela n'a d'importance qu'esthétique, archéologique.

Mais la correspondance de Qunyawî avec Nasîr al-dîn Tûsî, signalée précédemment, offre la preuve matérielle que les idées akbariennes avaient tôt fait de solliciter les milieux philosophiques. Pour Qunyawi et à la suite de son maître, la connaissance philosophique se situe à un degré inférieur à celui de la connaissance mystique. Si la raison peut explorer un large espace, il y a une limite au-delà de laquelle elle devrait céder le pas au dévoilement intuitif *(kashf)* dont la dignité surplombe le savoir philosophique. Plus nous avançons dans notre recherche, plus il devient évident pour nous que dans l'ordre intellectuel, l'œuvre d'Ibn 'Arabî a été le deuxième grand événement intellectuel de l'histoire de l'Islam après la recension du Coran et

de la Tradition prophétique.

Si dans la religion exotérique, l'Iran est devenu chiite, il continue de vivre sous l'influence akbarienne dans le reste de l'activité culturelle. Dans bien des ouvrages modernes exposant l'enseignement des imams, nous avons pu remarquer, à titre d'exemple, que les auteurs emploient sans le savoir des expressions qui font partie du vocabulaire akbarien, comme *al-ghayb al-ezâfî*, et *ghayb motlaq*, pour situer le domaine de la science de l'Imam.

Sous les Qâdjârs (1796-1921) où les *usûlis* l'emportent définitivement, on assiste à un retour de l'étude des textes du *Shaykh al-Akbar*.

Le shaykh Ahmad Ahsâ'î (ob. 1241/1826), fondateur de l'école du shaykhisme reprend une terminologie et une démarche akbariennes pour exposer sa vision d'un chiisme qui tente de renouer avec celle des akhbârîs, sous certains de ses aspects (refus de la socialisation du chiisme, de l'ijtihâd, etc.). Il rejoint en fait le soufisme akbarien, dans la mesure où pour lui toute communication avec l'Imâm occulté est impossible avant la parousie. Mais H. Corbin ne pouvait pas tirer cette conclusion, trop attaché qu'il était à maintenir sa vision dans le cadre de l'imamologie. Or on se rend bien compte que l'Imâm étant invisible aux hommes, à cause de l'incapacité de ces derniers à le voir, il ne restait plus qu'à suivre le Sceau des Saints qui, lui, ayant été mandaté par le Prophète, se situe dans une perspective acceptable à la fois par les chiites et par les sunnites. En recevant le *Fusûs al-hikam* des mains du Prophète, Ibn 'Arabî n'enfreint pas la règle chiite qui rejette comme un imposteur quiconque se réclame de l'Imam Attendu. Ainsi Ibn 'Arabî est-il pleinement justifié du point de vue du chiisme même. Notons ici qu'un chiite comme Haydar Amolî admet l'origine prophétique du *Fusûs*, et établit même une critériologie en faveur de la prétention d'Ibn 'Arabî.

A la fin du XIXème siècle de l'ère chrétienne, un chiite finance même l'édition de commentaires de textes akbariens (*Tamhîd al-qawâ'id* de Turka Esfahânî, *Nosûs, al-fukûk, al-Nafahât al-ilâhiyya* de Qonyawî, le *sharh manâzil al-sâ'irîn* de Kâshânî, etc.)

Sous les Pahlavis, nous savons que dans les cercles de Qom en Iran et de Najaf en Irak, on continuait à enseigner les commentaires du *Fusûs al-hikam*.

Tout récemment, le fondateur de la *République islamique*, Rûhollâh Khomeynî est aussi l'auteur de gloses sur le *Miftâh al-ghayb* de Qonyawî, et du *Fusûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî. Depuis l'instauration de la république islamique, la publication et l'édition critique de textes se fait à un rythme remarquable qui annonce peut-être un retour en force — par la force des choses — de la doctrine akbarienne, qui n'a pas dit son dernier mot.

Nous avons le sentiment — mais est-il trop tôt pour en juger ? — que ce sursaut d'intérêt est une revanche, bien tardive, il est vrai, des intellectuels iraniens sur le chiisme safavide qui les a si longuement frustrés de l'étude libre de la doctrine du *Shaykh al-Akbar*. Parfois l'histoire prend de longs détours pour ramener les hommes à leurs point de départ. Ces détours sont nécessaires pour leur faire toucher du doigt leur erreur.

La doctrine du *Shaykh al-Akbar* a résisté et persisté en Iran, parce qu'elle parle aux musulmans de ce qui les concerne directement, alors que les *foqahâ* (spécialistes exotéristes du droit) prônent un enseignement qui ravive immanquablement la haine et les ressentiments anciens et que les théosophes élaborent des conceptions trop savantes pour trouver une voie vers les cœurs.

Pour conclure, notons qu'alors que l'époque akbarienne sunnite de l'Iran nous paraît être une période féconde en nombre de saints, la période qui suivra, c'est-à-dire celle qui commence avec la proclamation du chiisme comme religion

officielle imposée, marquera une ère de recul du saint, et un retour sur la scène du *'âlem*, chiite cette fois, mais plus méfiant encore à l'égard du soufisme que le *'âlem* sunnite, car le *tassawwuf* sera combattu à la fois comme séquelle du sunnisme, et à cause de sa concurrence à la conception bornée que les ulémas chiites se feront désormais de la sainteté.

La figure de l'Imâm sera grossie à un point tel que toute aspiration à la sainteté sera rendue vaine pour un croyant ordinaire.

Paradoxe, que n'entrevoit pas H. Corbin, le chiisme qui était donné comme l'ésotérique de l'islam, se transforme ici en un frein à lui. Le terme de *walî* sera réservé aux seuls Imams par un abus bigot contraire à l'esprit du Coran qui l'emploie dans un sens général. Et seuls les ulémas du clergé chiite prétendront aux titres de *hakîm*, de *'âref* dans un sens qui sera toujours plus proche de celui de philosophe que de saint homme.

En développant excessivement la figure de l'Imâm, à des fins politiques, les ulémas officiels ont étouffé toute imitation de l'Imâm pour la remplacer par la seule imamologie, un discours sur l'Imâm, chasse gardée des lettrés.

Un Bâyazîd n'est plus possible, pas plus qu'un Baraka, le maître analphabète du grand 'Ayn al-Qudhât Hamadânî.

Tous les saints enterrés à Tabrîz, à Shîrâz, à Hérât ou ailleurs et dont les différentes *tazkéréh*(s) nous donnent des biographies émouvantes sont aujourd'hui sacrifiés à cause de leur appartenance au*Tassawwuf*, dont, pourtant, les Imâms sont censés avoir été à l'origine.

L'avènement des Safavides a été un coup d'arrêt à l'efflorescence, un retour à la lettre, un recul de l'esprit, une phase de dé-symbolisation de la vie intellectuelle. On ne peut plus produire de Hâfez, ni de Saadî. Cette sécheresse est à rapprocher de celle produite par le wahhabisme dans le sunnisme.

Pour comprendre pleinement son importante influence en terre iranienne, il est grand temps de lire Ibn 'Arabî sans les œillères du passé et des passions, de le lire tout simplement pour le comprendre, non pour chercher des motifs de l'excommunier ou de le revendiquer pour son clan.

C'est à cela que nous invitent les travaux de M. le Professeur Chodkiewicz, et c'est aussi à cela qu'il n'a cessé d'inviter ses élèves, au nombre desquels nous avons eu l'honneur d'appartenir. Qu'il nous soit permis de lui exprimer ici notre vive gratitude.

Bibliographie:

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le guide divin dans le shi'isme originel, Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Verdier, Paris, 1992
Addas, Claude, *Ibn 'Arabî et la quête du soufre rouge*, Gallimard, Paris, 1989.

Chodkiewicz (Michel), *Un Océan sans rivage, Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*, édition du Seuil, Paris 1992,201 pages.
Chittick, William, *The Sufi path of Knowledge*, SUNY Press, New York, 1989.

Chittick, William, *Mysticism versus philosphy in earlier islamic history : the al-Tûsî- al-Qûnawî correspondance*, in *Religious studies*, numéro 17, page 8

Chodkiewicz, Michel, *Le sceau des saints,Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Gallimard, 1986.
Chodkiewicz, Michel, *Awhad al-Dîn Balyânî: Epître sur l'Unicité absolue*, (présentation, traduction et notes de), Les deux Océans, 1982.

Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Flammarion Paris, 1958.

Corbin, Henry, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, 4 volumes, Gallimard,1972

Encyclopédie de l'Islam, deuxième édition.

Jâmî, Abdorrahmân, *Nafahât ol-Uns* (en persan), édition M. Towhîdî,Téhéran, 1336.

Landolt, Hermann, *La correspondance spirituelle échangée entre Nûroddîn Esfarâyenî (717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnânî (736/1336)*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1972.

Molé, Marijan, *Les kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècle de l'hégire*, Revue des études islamiques, 1961

Nézâmi-Bâkharzî, Abdol-Vâse', (ob. 909 de l'hégire) *Maqâmât-e Jâmi*, édition N. M. Heravî, Nashr-e Ney, Téhéran,1992.

